

Davide D'Alessio

TEOLOGIA FONDAMENTALE

SOMMARIO: I. FENOMENOLOGIA DELL'EVENTO FONDATORE: 1. *Dall'apologetica tradizionale alla teologia fondamentale postconciliare*; 2. *La fenomenologia dell'esperienza della fede apostolica* – II. SOTERIOLOGIA FONDAMENTALE: 1. *La dottrina della fede nella riflessione del magistero*; 2. *Figure della fede nella tradizione teologica*; 3. *La teoria teologica della fede che salva* – III. ECCLESIOLOGIA FONDAMENTALE: 1. *La contemporaneità apostolica*; 2. *La Chiesa come istituzione testimoniale*.

Le parole di Pietro tradizionalmente assunte come cifra sintetica della teologia e, in particolare, della teologia fondamentale – «Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza...» (1 Pt 3,15-16) – delineano l'obiettivo anche della nostra proposta teologico-fondamentale che si snoda nei tre corsi di «fenomenologia», «soteriologia» ed «ecclesiologia».

I. FENOMENOLOGIA DELL'EVENTO FONDATORE

Il primo corso si struttura in due parti. La prima consiste nella ricostruzione del disegno dell'apologetica classica, la seconda nella ricostruzione dell'esperienza della fede apostolica.

1. Dall'apologetica tradizionale alla teologia fondamentale postconciliare

L'apologetica tradizionale, confluita nella tradizione manualistica affermatasi tra i due concili vaticani, sviluppava una logica argomentativa in forma dimostrativa. Le tre dimostrazioni (*religiosa, christiana, catholica*) delineavano le tappe di un'*analysis fidei* che intendeva condurre l'interlocutore a un *rationabile obsequium* o una fede scientifica che consisteva nel riconoscere la credibilità della rivelazione e/o la ragionevolezza della fede. Ma non si trattava ancora della fede soprannaturale, cioè di quella che si

esprimeva nella forma di un *assensus fidei* ai contenuti della fede, reso possibile dalla grazia di Dio. Tutta la riflessione apologetica prescindeva dalla considerazione del contenuto della fede che, invece, era l'oggetto della teologia dogmatica.

Questa impostazione si comprende sullo sfondo della cultura moderna e, in particolare, della distinzione tra fede e ragione che all'apice della modernità tende a diventare separazione. Al regime della ragione – si pensava – corrisponde l'evidenza, la chiarezza concettuale, la ragionevolezza; a quello della fede, invece, l'inevidenza, l'oscurità, la fiducia (cieca) in una dottrina incapace di esibire le proprie ragioni. In questo contesto l'apologetica tentava di omologare al modello epistemologico accreditato almeno le premesse dell'atto di fede, resistendo con tutte le sue forze alla pressione culturale che avrebbe volentieri rinchiuso la fede nei limiti della ragione oppure l'avrebbe svincolata da qualsiasi ragione collocandola nello spazio (irrazionale) del fideismo. Ha resistito in nome della libertà della fede e della qualità umana dell'atto di fede. Occorre renderne merito. Ma la rivendicazione della libertà della fede, da un lato, e della sua ragionevolezza, dall'altro, non convincevano la cultura razionalista che guardava a quella libertà e a quella ragionevolezza (che si fermava di fronte al mistero) come un difetto, cioè come il riflesso della mancanza di ragioni sufficienti! In realtà – oggi lo possiamo affermare con maggiore convinzione – la difficoltà a costringere il discorso della fede nei parametri imposti dalla cultura epocale avrebbe dovuto suggerire un'altra impostazione: anziché comprimere nei binari di una separazione tra fede e ragione la riflessione cristiana sull'atto di fede, sarebbe stato necessario ridiscutere quell'impostazione proprio a partire dalla singolare struttura dell'atto di fede che è irriducibile a quell'impostazione. Questo è il vero limite di quell'apologetica: aver assunto quel modello epistemologico senza esitazioni, accettando di parlare di rivelazione in modo aprioristico (senza considerarne il contenuto e quindi il senso) e accettando di affermarne la verità in modo estrinsecistico, cioè unicamente in forza del fatto che a parlare (cioè a rivelarsi) è Dio stesso, che «non inganna e non può ingannare».

Il Vaticano II apre una nuova stagione per la teologia fondamentale. Se nell'apologetica la rivelazione, credibile in forza dell'eccezionalità del Rivelatore (il divino *legatus*), coincideva con le verità comunicate da Dio, la costituzione dogmatica *Dei Verbum*, citando le parole dell'evangelista Giovanni, dice subito che la rivelazione concerne la vita eterna che si è resa visibile nella forma della comunione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito alla

quale siamo chiamati a partecipare. Questo significa che quando parliamo di rivelazione non dobbiamo pensare innanzitutto a un insegnamento di verità divine altrimenti inaccessibili alla ragione, bensì dobbiamo pensare al Dio invisibile che, in Gesù Cristo, si rende visibile e ci parla come un amico, invitandoci alla comunione con sé. Al centro della rivelazione c'è la storia di Gesù Cristo riconosciuta come quella del Figlio di Dio tra noi. Questa impostazione mette radicalmente in discussione l'intero procedimento apologetico: se l'apologetica si proponeva di parlare del fatto della rivelazione a prescindere dal suo contenuto, la *Dei Verbum* ci incoraggia invece a prendere direttamente in considerazione la storia di Gesù, il Figlio di Dio tra noi; se l'apologetica suggeriva di riconoscere la verità della rivelazione in forza dell'autorità di Dio, il concilio ci incoraggia invece a scoprire come rivelazione la verità della storia di Gesù accettando il suo invito a entrare in comunione con Lui.

A questo punto occorrerebbe chiedersi come è stato possibile (ai primi discepoli) e come è ancora possibile oggi riconoscere quella storia (di Gesù Cristo) come rivelazione (del Figlio di Dio). In altre parole occorrerebbe interrogarsi sulla struttura della fede. Al capitolo «*de revelatione*» dovrebbe seguire un «*de fide*», come nella costituzione *Dei Filius* del concilio Vaticano I. Nel Vaticano II, tuttavia, non troviamo questo sviluppo. Quando parla della fede *Dei Verbum* si limita a citare le espressioni del concilio Vaticano I (come se la novità dell'impostazione non implicasse anche un ripensamento della riflessione sulla fede!) e quando parla della trasmissione della fede si limita a riconsiderare la problematica moderna del rapporto tra scrittura e tradizione (come se la concentrazione cristocentrica del primo capitolo non implicasse anche un ripensamento del rapporto tra rivelazione, scrittura e tradizione, oltre lo schema – peraltro rifiutato – *de fontibus revelationis*). Se la rivelazione è l'autocomunicazione di Dio in Gesù in vista della comunione con Lui, come riconoscere oggi nella storia di Gesù la rivelazione (del Figlio) di Dio? Questa è la domanda che il concilio consegna alla teologia fondamentale post-conciliare.

2. La fenomenologia dell'esperienza della fede apostolica

Le riflessioni del concilio impongono una nuova impostazione. Il punto di partenza deve essere la storia di Gesù riconosciuta nella fede come la storia (del Figlio) di Dio tra noi. Questo significa che il discorso non deve prendere le mosse da un'idea aprioristica di rivelazione, ma significa

anche – e soprattutto – che quella storia deve essere letta nel suo spessore teologico (custodito dalla fede della Chiesa). In altre parole, il rischio che occorre evitare è quello di riproporre la contrapposizione tra storia e dogma. In questo rischio incappiamo tutte le volte che la storia di Gesù sembra essere semplicemente «ammessa», nel senso che – come se fosse il fenomeno di un noumeno inconoscibile – non concorre effettivamente nel definire l'idea (implicitamente metafisica) di Dio che sta oltre quella storia. Ma incorriamo nello stesso rischio anche quando, al contrario, la storia di Gesù (studiata con un metodo storico-critico) è interpretata semplicemente come la storia dell'uomo Gesù di Nazaret oltre al quale affiora, come noumeno indicibile, il mistero di Dio. Ora, l'impostazione che ci consente di apprezzare l'indicazione del concilio e di superare il rischio di questa contrapposizione (tra storia e dogma, in termini teologici; tra fenomeno e noumeno, in termini filosofici) è l'impostazione fenomenologica. La fenomenologia husserliana, in particolare, ci consente di dire che, nel rapportarsi intenzionalmente alla «cosa», la nostra coscienza assume il profilo che le consente di conoscere l'oggetto che le sta di fronte cosicché noi non conosciamo mai semplicemente un oggetto, ma un oggetto che viene intenzionato da noi nel momento del suo manifestarsi a noi. In termini teologici questo significa che la storia di Gesù è compresa come rivelazione solo nella fede, cioè solo nella forma della coscienza che si rapporta a quella storia credendo; e la coscienza si rapporta a quella storia credendo solo perché quella storia, manifestandosi come una rivelazione, suscita la fede. Questo è quello che intendiamo dire quando definiamo «evento fondatore» la storia di Gesù che la fede riconosce come rivelazione (del Figlio) di Dio. A questo punto occorre comprendere come sia stato possibile riconoscere quella storia come rivelazione del Figlio di Dio, cioè come è stata possibile la fede dei primi apostoli e come ancora oggi questa fede è possibile.

2.1. Fenomenologia della tradizione apostolica dell'evento fondatore

Se la fede apostolica, che confessa la storia di Gesù come rivelazione di Dio, nasce nell'incontro con il Signore risorto, allora la nostra fenomenologia dovrà prendere le mosse dall'analisi dei testi delle apparizioni del risorto.

In tutti questi brani la fede dei testimoni si presenta come un riconoscimento del risorto che, presente sulla scena, non era ancora riconosciu-

to. Questo riconoscimento scaturisce da un'iniziativa dello stesso risorto che mira a riaccendere presso quelli che diverranno i suoi testimoni la memoria della sua crocifissione. Solo attraverso questo «esercizio memoriale» – che costringe ancora una volta i discepoli a riflettere sulla passione di Gesù confrontando il significato che essi vi avevano attribuito (il fallimento della sua pretesa messianica) con quello che ora Gesù, attraverso le Scritture, dischiude ai loro occhi (il compimento del suo vangelo della dedizione dell'Abbà) – quei testimoni «vedono» Gesù, imparando a confessare il crocifisso risorto. Solo attraverso quell'esercizio memoriale, i discepoli comprendono il significato della morte e, quindi, di tutta la vita di Gesù o, meglio, a questo punto, in questa nuova luce, tutta la storia di Gesù appare loro come una rivelazione!

Ora, mentre descrivono la genesi della fede apostolica, questi testi delineano però anche le condizioni che rendono ancora oggi possibile quella stessa fede. Mentre, infatti, ci dicono che all'origine della loro fede sta un'iniziativa gratuita del Signore risorto che hanno imparato a riconoscere attraverso un esercizio memoriale mediato dalle Scritture, quegli stessi testimoni ci dicono che la stessa fede è possibile acconsentendo all'iniziativa dello stesso Signore risorto che, attraverso l'azione dello Spirito e la memoria della sua storia rappresentata dalla parola di un testimone (o dalla stessa scrittura), ancora oggi si presenta di fronte a noi (seppure, proprio come allora, fin quando non lo si è imparato a riconoscere, non ci si accorge di questa presenza). La nostra fede è dunque la stessa fede degli apostoli seppure la memoria che media questo incontro è la *loro* memoria custodita dalla Chiesa come Parola di Dio. Custodiamo questa unità e differenza definendo meglio la nostra fede come «omologa» a quella apostolica, dove «omologa» significa identica quanto alla struttura (caratterizzata dalla presenza di memoria e Spirito) e al «*terminus ad quem*» (il crocifisso risorto) ma differente in quanto la memoria che media l'incontro è solo quella apostolica.

2.2. Riflessione teologica

Ora è possibile definire l'evento fondatore della fede e la figura di fede che esso suscita.

a) L'evento fondatore della fede è la storia di Gesù, storia del Figlio di Dio tra noi, nella quale il mistero di Dio si manifesta come Padre, Figlio e Spirito. Nelle sue parole e nei suoi gesti, smascherando la contraffazione

diabolica del serpente genesiaco, Gesù svela il volto autentico del Padre che desidera soltanto di potersi prendere cura dell'uomo che ha creato invitandolo al banchetto dei figli del regno. Se il serpente in origine ci aveva suggerito l'immagine di un Dio geloso che ci impedirebbe di essere liberi, Gesù ci restituisce invece l'immagine autentica del Padre che, al contrario, ci desidera liberi. Se in nome di Dio il serpente ci insegna a giustificare qualsiasi cosa accada, bene e male che sia, fino al punto da giustificare la morte di un uomo (la crocifissione di Gesù) in nome di Dio, Gesù invece consegnandosi nelle mani degli uomini e nelle mani di Dio ci insegna che Dio (il «suo» Abbà) si manifesta solo nel dare la vita. L'evento fondatore della fede cristiana è dunque questa dedizione del Padre che si manifesta nella dedizione del Figlio. Questa singolare corrispondenza tra la dedizione del Padre e quella del Figlio svela il volto del Padre ma anche quello del Figlio: solo il Figlio che conosce il Padre avrebbe potuto «immaginare» di compiere il suo annuncio in una morte predisposta dai suoi detrattori come smentita della sua pretesa messianica. La fede che confessa Gesù come Figlio di Dio confessa precisamente questa sua singolarità, cioè questo suo singolare rapporto con il Padre che, da un lato, doveva essere qualcosa di assolutamente originario (Gesù non avrebbe potuto «imparare» a conoscere Dio come Abbà) e, dall'altro lato, qualcosa che lui stesso deve aver «apprezzato» nella fede (Gesù non avrebbe potuto suscitare nei suoi discepoli la fede nell'Abbà se lui stesso per primo in vita e in morte non avesse sperimentato questa affidabilità di Dio. In questo senso, con Balthasar e Guillet, pensiamo che si debba parlare di una «fede di Gesù», una fede che nasce dalla sua «visione» cioè da quella conoscenza del Padre che solo il Figlio poteva avere!). Questa singolarità di Gesù si manifesta pienamente nella Pasqua quando si capisce che Gesù era il Figlio che, fin dall'inizio, viveva nella comunione con il Padre, nella quale ora che è stato glorificato è in grado di attrarre anche i suoi discepoli con l'invio, insieme al Padre, dello Spirito. Questo è l'evento fondatore della fede cristiana.

b) La fede cristiana è la fede del discepolo che testimonia Gesù crocifisso e risorto come il Figlio di Dio che ci introduce nella comunione col Padre. La genesi stessa di questa fede la configura come testimonianza a favore della possibilità che anche altri incontrino il Signore. E l'incontro con il Signore, nei testi delle apparizioni, chiarisce il senso della vocazione alla sequela: costituire una comunità di testimoni della speranza evangelica. La fede «testimoniale» del discepolo rappresenta dunque

quella mediazione memoriale che, nella risonanza indotta dallo Spirito, consente ancora oggi la stessa fede come incontro attuale col Signore. Se non ci fosse lo Spirito, la memoria offerta dalla testimonianza si costituirebbe come fondamento della fede: la nostra fede (che terminerebbe al testimone) non sarebbe la fede apostolica (nel Signore). Se non ci fosse la memoria, l'azione dello Spirito costituirebbe in se stessa il fondamento di una fede (solo eventualmente anonimamente cristiana) che non sarebbe ancora propriamente cristiana. La fede del discepolo è dunque testimonianza a servizio della fede di altri, in quanto memoria di un incontro col Signore che (in quanto immeritato, cioè sorto da una sua libera e gratuita iniziativa) deve essere possibile anche ad altri. Questa figura della fede, tuttavia, non esaurisce le forme della fede inscritte nella fenomenologia della tradizione apostolica. Accanto alla fede degli apostoli, infatti, il testo ricorda anche una forma di fede che, suscitando l'ammirazione di Gesù, egli stesso definisce «fede che salva». È la fede di Bartimeo, dell'emorroisista, del lebbroso guarito... in cui Gesù riconosce la sua stessa fede nel vangelo dell'Abbà. Se la fede del discepolo nasce dalla vocazione alla sequela e matura attraverso una lunga iniziazione (nel confronto con le Scritture) che approda alla spiegazione delle stesse Scritture dopo la Pasqua, quella che Gesù definisce «fede che salva» sembra invece nascere dall'appello alla conversione che Gesù rivolge alle folle. Si tratta evidentemente della stessa fede, anche se quella del discepolo presenta un'esplicita vocazione testimoniale. Al discepolo – che matura la sua fede nella Pasqua – il Signore chiede di testimoniare che il fondamento universale della nostra salvezza si trova nel crocifisso risorto. Iscritta nello spazio della tradizione apostolica dell'evento fondatore questa distinzione delinea una dialettica irriducibile durante il tempo della Chiesa, destinata a esaurirsi solo nell'orizzonte escatologico.

II. SOTERIOLOGIA FONDAMENTALE

La fenomenologia della tradizione apostolica dell'evento fondatore dischiude un'idea di fede che, confessando il crocifisso risorto come Figlio di Dio, si costituisce come relazione attuale con il Signore. Questo chiede una riflessione nuova rispetto a quella offerta dall'*analysis fidei* tradizionale: non si tratta più semplicemente di spiegare il rapporto tra fede e ragione, ma di spiegare la possibilità della fede come relazione con il Signore. Contestando l'isolamento tradizionale del tema della fede nell'apologetica

e studiandolo in relazione alle grandi tematiche della dogmatica (in una parola: in riferimento alla *salvezza*), questo corso presenta una riflessione sintetica sulla fede che non trova un corrispettivo nella tradizionale distribuzione dei contenuti all'interno dei manuali. Questa riflessione si svolge in tre passi: ascolto della dottrina sulla fede offerta dal magistero della Chiesa; discussione delle diverse figure della fede sorte all'interno della storia della teologia; elaborazione vera e propria di una teoria teologica della fede all'interno del nostro contesto culturale.

1. La dottrina della fede nella riflessione del magistero

La prima parte analizza diversi brani del Vaticano II e il documento della Congregazione della dottrina della fede *Dominus Jesus*. Questi testi ci consegnano due serie di affermazioni che delineano una «dialettica» tra elementi essenziali ma irriducibili gli uni agli altri: da una parte l'affermazione che l'uomo sperimenta la salvezza nella fede cristiana vissuta nella Chiesa come conoscenza del vero Dio; e, dall'altra parte, l'affermazione che non è, tuttavia, preclusa la salvezza a chi vive un'esperienza di fede nella forma della fedeltà a Dio che parla all'interno della propria coscienza. Nella linea della prima affermazione questi testi insegnano la *definitività di Cristo* e la *necessità della Chiesa*, ribadendo che *Cristo è l'unico salvatore* e la *Chiesa l'unica via di salvezza*; nella linea della seconda affermazione riconoscono *la possibilità di un ateismo non colpevole* e *la presenza di elementi di santificazione e verità anche all'interno di altre esperienze religiose*. I poli di questa dialettica non hanno avuto uguale attenzione nella storia del cristianesimo. Il primo gode di un consenso maggiore, certificato anche dalla forza del linguaggio dogmatico; il secondo, invece, benché sorretto dall'ultimo concilio, attende ancora una chiara definizione dogmatica. Questa è compito del magistero. Compito della teologia, invece, è quello di elaborare una teoria della fede come relazione con il Signore all'interno di queste coordinate.

2. Figure della fede nella tradizione teologica

A questo punto raccogliamo le diverse figure di fede che, sparse nella tradizione, l'apologetica trascurava in quanto interessata unicamente a dimostrare la credibilità della rivelazione e/o la ragionevolezza della fede. La discussione dell'idea della fede che affiora all'interno di dibattiti che

hanno interessato principalmente l'ecclesiologia (dall'*extra ecclesiam nulla salus* al cristianesimo anonimo di Rahner, attraverso la dottrina del *Logos spermatikos*) e l'antropologia teologica (dallo gnosticismo antico a quello moderno, dal sinodo di Orange alle controversie moderne sulla grazia, dal confronto tra Lutero e il concilio di Trento alle teologie della fede del XX secolo) ci consente di mettere a fuoco lo *status quaestionis* della riflessione teologica sulla fede. Oggi troviamo due modi di presentare la fede: da un lato, in continuità con l'impostazione tradizionale, la teologia descrive la fede come adesione dottrinale o ecclesiale; dall'altro lato, accogliendo la sensibilità moderna, parla della fede come decisione personale. Nel primo caso, quasi «costringendo» la grazia nello spazio della Chiesa, si corre il rischio di non valorizzare sufficientemente la sua trascendenza e quello di non chiarire il profilo personale dell'adesione della fede; nel secondo caso, sottolineando meglio la qualità personale della fede si corre il rischio di rendere irriconoscibile l'azione della grazia, diluendola nell'a-priori antropologico della conoscenza o dell'azione senza un effettivo legame con la mediazione ecclesiale. In questo quadro spiegare la fede come relazione con il Signore significa comprendere come si integrino, in modo sufficientemente persuasivo, l'elemento teologico (la grazia di Dio) e quello antropologico (le dimensioni del soggetto) sullo sfondo di una chiarificazione del ruolo della mediazione ecclesiale.

3. La teoria teologica della fede che salva

Questo terzo momento intende delineare una teoria teologica dell'atto di fede alla luce dello *status quaestionis* recensito e all'interno delle coordinate tracciate dalla dottrina cattolica presentata dal magistero.

Il punto di partenza è offerto dalla consapevolezza che la fede cristiana è relazione con Gesù, il Figlio di Dio, che ci introduce nella comunione con il Padre nello Spirito. Questa fede nasce acconsentendo al vangelo di Cristo con la grazia donata dallo Spirito. Questa grazia, tuttavia, è donata anche a quanti, pur ignorando il vangelo senza loro colpa, «cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza» (LG 16: EV I, 326). E, quindi, questa fede è possibile anche a quelli che, pur ignorando il vangelo senza loro colpa, Dio stesso «attraverso vie a lui note» conduce «alla fede "senza la quale è impossibile piacergli"» (AG 7: EV I, 1104). Spiegare questa fede – all'interno delle coordinate della

dottrina cattolica – significa spiegare la possibilità di una ricerca e di un consenso a Dio che Lui stesso rende possibile nella coscienza dell'uomo. E questo significa interrogarsi sulla struttura della coscienza umana come luogo dell'accadere di una relazione tra Dio e l'uomo, cioè come luogo della fede, di una fede che, quando incontrerà la «*memoria Jesu*» nella testimonianza ecclesiale, potrà entrare in una dinamica di riconoscimento che la costituirà in modo omologo alla fede apostolica.

Il cuore di questa riflessione consiste nella chiarificazione di questa struttura *credente* della coscienza. Questo oggi implica anche un confronto con le figure della coscienza elaborate dalla modernità e con quelle della post-modernità. Nel corso di questa chiarificazione raccogliamo anche due ulteriori risultati: un modello epistemologico alternativo a quello costruito sul *duplex ordo cognitionis* che animava l'apologetica (dal momento che ora fede e ragione appaiono come due lati di una stessa coscienza credente che, nella fede, cerca le ragioni del suo affidamento); un modello ontologico alternativo rispetto a quello metafisico che animava il pensiero moderno (dal momento che ora verità e libertà smettono di contrapporsi: l'unica forma della verità che l'uomo conosce è quella che si rivela affidabile suscitando il suo libero affidamento).

La conclusione che presentiamo come teoria teologica della fede che salva consiste nel riconoscere che la fede cristiana è la forma che assume la struttura credente della coscienza nell'accoglienza della grazia della relazione teologale che la fonda, grazia universalmente offerta. Quando incontra l'annuncio evangelico, questa fede lo interpreta – attraverso una dinamica di riconoscimento – come la Parola di Dio che s'inserisce del dialogo che Dio intrattiene con ogni uomo.

III. ECCLESIOLOGIA FONDAMENTALE

Il corso di ecclesiologia fondamentale riflette sulla Chiesa come comunità a servizio della trasmissione della fede. Anche l'apologetica parlava della Chiesa di Cristo. Nella nuova impostazione, tuttavia, non si tratta più semplicemente di dimostrare, all'interno di un contraddittorio con le altre confessioni cristiane, che la Chiesa cattolica è la Chiesa di Cristo, bensì si tratta di riflettere su quelle strutture fondamentali della Chiesa che, offrendosi come mediazione memoriale, costituiscono, insieme all'azione dello Spirito, quelle condizioni che rendono possibile ancora oggi una fede omologa alla fede apostolica. La riflessione proposta si struttura in

due parti: la prima descrive le strutture fondamentali della comunità apostolica; la seconda prende in considerazione le strutture attuali della Chiesa intesa come istituzione fondata sulla comunità apostolica.

1. La contemporaneità apostolica

La comunità apostolica si costituisce attorno a tre esperienze fondamentali: la predicazione dell'apostolo, la comunione con gli apostoli e la celebrazione del memoriale dell'ultima cena (cf At 2,42). Sono tre esperienze che Gesù stesso aveva raccomandato quando aveva chiesto di ripetere il gesto dell'ultima cena in memoria di Lui (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25), quando si era preoccupato che i discepoli si amassero gli uni gli altri come Lui li aveva amati (Gv 13,34-35), quando aveva indicato come condizione dell'essere discepolo la fedeltà alla sua parola (Gv 8,31; 14,23). Ora attorno a queste esperienze nasce la comunità apostolica e all'interno della comunità nascono le «parole» che daranno vita al canone ispirato, il suo criterio interpretativo, il ministero autorizzato alla sua interpretazione autentica e il contesto che ne rende feconda la lettura. La predicazione apostolica e i testi della tradizione di Israele, insieme alle formule di fede e al materiale narrativo e parenetico che nasce nel contesto liturgico forniscono le parole del canone. Il contesto celebrativo individua nel mistero eucaristico il suo criterio interpretativo. L'istituzionalizzazione della figura dell'apostolo, già istituita da Gesù, nel suo successore definisce il ministero autorizzato all'interpretazione del testo (sullo sfondo della consapevolezza che nessuno sostituisce realmente l'apostolo). Mentre, infine, il contesto comunitario (vivificato dallo Spirito) si raccomanda come quello che custodisce le condizioni per una lettura del testo corrispondente alla sua finalità: costituire la regola ermeneutica della rivelazione ed essere al servizio dell'omologia della fede.

2. La Chiesa come istituzione testimoniale

A questo punto si tratta di riflettere sulla Chiesa come istituzione fondata sulla comunità apostolica o, meglio, sulle sue strutture fondamentali. Attorno alle tre esperienze tipiche della Chiesa primitiva prendono vita tutte le forme della Chiesa attuale corrispondenti all'ordine della parola, della relazione e della celebrazione.

In particolare, per quanto riguarda la parola, partendo dall'ascolto dell'impostazione tradizionale incentrata su «una» parola specifica della

fede (il dogma) e «un» soggetto specifico autorizzato a pronunciarla (il magistero infallibile), passando attraverso la fase conciliare che, da questo punto di vista, rappresenta una «rivoluzione copernicana incompleta» in quanto abilita più soggetti in chiave testimoniale, la riflessione approda alla descrizione dello *status quaestionis* attuale circa le forme della «parola testimoniale». Oggi, dal lato della teologia assistiamo a un generale disinteresse verso questa tematica; mentre dal lato del magistero vediamo una riproposizione, in forma aggiornata, della riflessione tradizionale sulla «parola» (la dottrina delle *notae* teologiche). Tutto questo è insufficiente. L'impulso conciliare a valorizzare ogni battezzato come testimone e l'esigenza di adeguare la riflessione teologica sulla parola della testimonianza al modello di rivelazione conciliare rendono urgente e attuale il compito di riflettere sulle forme della parola testimoniale.

Anche la riflessione sulla relazione prende le mosse dall'impostazione tradizionale (e, precisamente, dal modello ecclesologico gerarchico, caratteristico nel II millennio cristiano); si concentra quindi sul modello ecclesologico del concilio Vaticano II che riscopre, nella luce dell'azione dell'unico Spirito, l'unità di tutti i fedeli battezzati come membri di un unico popolo di Dio, appartenenti a un sacerdozio comune entro il quale distinguere un sacerdozio ordinato; termina con l'analisi dello *status quaestionis* circa le forme della relazione nella Chiesa. Anche in questo caso registriamo una situazione di incertezza. Convivono oggi all'interno del cattolicesimo due modelli ecclesologici non pienamente amalgamati. Il primo, quello antico dei *duo genera christianorum*, sottolinea maggiormente il ruolo del sacerdozio ordinato e del magistero; il secondo, ispirato ai testi innovativi del Vaticano II, incoraggia piuttosto una Chiesa ministeriale. Questi modelli custodiscono entrambi qualcosa di essenziale al cristianesimo, ma oggi non siamo ancora in grado di comporli. Se è vero che, grazie al concilio, dobbiamo superare la contrapposizione tra clero e laici, in nome della fede e del battesimo che ci accomuna, è altrettanto vero che non possiamo neppure immaginare di annullare qualsiasi distinzione dimenticando, da un lato, la specificità del ministero ordinato e pretendendo, dall'altro, da tutti i battezzati (che finora hanno chiesto il battesimo *titulo salutis*) una testimonianza adeguata alla nuova (riscoperta) dignità del sacerdozio comune. In questo quadro il contributo della nostra riflessione intende evidenziare l'aspetto testimoniale della Chiesa riflettendo sia sulle «forme canoniche» della relazione cristiana, identificate nell'agape e nella carità fraterna (che, come la Parola di Dio, dovreb-

bero essere considerate «regola della fede», in quanto radicate in precise istruzioni del Signore raccolte dagli apostoli); sia sul ruolo specifico del ministero ordinato, chiamato a svolgere un discernimento sulla Chiesa (perché resti fedele al vangelo) e a prendersi cura della fede dei fedeli (cioè della loro relazione con il Signore).

La riflessione sulla celebrazione, infine, senza presentare l'ampiezza dell'articolazione delle tematiche precedenti, si limita a sottolineare il recente (ma ancora debole) interesse della teologia fondamentale nei confronti di questo tema. Questo nasce dalla riscoperta dello spazio celebrativo (soprattutto sacramentale) come luogo strutturante la fede, oltre la distorsione che ne faceva semplicemente il momento spazio-temporale del suo esercizio pratico. Nell'ambito liturgico avviene uno scambio simbolico tra l'esistenza e la memoria della rivelazione dove impariamo a vedere la nostra realtà con gli occhi della fede cioè a riconoscere la presenza del Signore nei gesti della nostra esistenza quotidiana. Ma queste sono tutte ancora suggestioni da approfondire.

DAVIDE D'ALESSIO

Via S. Carlo 2

Seminario Arcivescovile

20300 Seveso (MI)

14 gennaio 2011